العقيدة والسياسة

معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية

المؤلف: **لؤي صافي**

الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي** 1416-1996م (270 صفحة)

محمد وقيع الله*

يمثل كتاب لؤي صافي **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية** عملاً اجتهادياً وتأصيلياً جريئاً يعيد تأسيس فقه الدولة في الإسلام، وفق نظرية متينة تستجيب لمقتضيات الواقع الحديث.

وإنما أطلقت صفة (الجرأة) على الكتاب لأن مؤلفه تخلى نهائياً عن التحفظات والتحوطات التي اتبعها أكثر من كتب في الموضوع، فأدت إلى توريطهم في النظر الجزئي، والنزعة الاتباعية، والتزام ما لا يلزم من تقديس التراث، والمعلومات العامة التاريخية، التي لم تستنبط من نصوص الوحي ولا كانت من معارفه.

فماذا كان سبيل المؤلف في تحرير الكتاب؟ أو ما المنهج الذي وظفه لتكوين معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية؟

لا يعتقد الدكتور لؤي صافي أن نموذج الدولة الإسلامية في عهد الخلافة الراشدة يتعلق بذوات الصحابة أو أشخاصهم، وإنما بالقواعد الكلية التي وجّهت أفعالهم، ومن ثم فهو يتجه إلى تحديد تلك القواعد

* دكتوراه في العلاقات الدولية من جامعة المسيسبي بالولايات المتحدة الأمريكية 1414هـ/1994م؛ محاضر بجامعة أم درمان الإسلامية (السودان).

بغية مقارنتها بمبادئ "الوحي" في محاولة لتعيين وجوه الاتفاق والاختلاف ما بين كليات الوحي ومقاصده، والقواعد التي استخلصها الصحابة منها. ثم يتبع ذلك بتحليل التجربة السياسية الراشدية، لتحديد ما هو خاص مما هو عام فيها. "البنية السياسية المتولدة عن مبدأ عام تفقد من عمومها تبعاً لمقدار الخصوص في البنية الاجتماعية للجماعة السياسية" (ص 33-34)، وهكذا فلا مجال لاستدعاء تلك التجربة على علاتها، وإنما لا بد من مراعاة الفروق التي يمكن أن تعكسها إعادة تطبيق المبادئ ذاتها على واقع مختلف، هو واقع عهد المؤسسات المتعددة والمعقدة الذي نعيشه الآن.

وهكذا فمنهج المؤلف منهج تجاوزي، بمعنى أنه يتجاوز شكل التجربة التراثية، ليقف على جوهرها، ويستصحب ما يتناسب منها مع كليات الوحي، وما يتناسب مع واقع المجتمع الجديد المراد تنزيل تلك العبرة عليه. ومن هنا جاء نقد المؤلف لما سماه (بالنموذج السياسي في النظرية الاتباعية)، وهو التعبير الذي أطلقه على النظريات السياسية التراثية الموجودة في كتب العلوم السياسية (الإسلامية)، في وإن كانت اجتهادية في عصرها، إلا أن كثرة الاعتماد عليها في الظروف الزمانية اللاحقة جعلت منها أنموذجاً واجب الإتباع والتقليد.

ومن كثرة طرق المؤلف لموضوع الكليات السياسية في القرآن والسنة، وضرورة الانطلاق منها، بدلاً من الركون إلى النصوص المنفردة والأحداث المعزولة، غير المطردة، فيبدو وكأنه يدعو إلى تأسيس علم أصول جديد، خاص بالحقل السياسي، يمكن أن يسمى بعلم أصول فقه السياسة، أو علم القواعد الكلية السياسية، وهذا هو الركن الثاني في منهجية الدكتور صافي التي تدعو إلى التضافر وتضايف الآيات الأحاديث عبر عملية استقراء شامل، تؤدي إلى إثبات القواعد العامة والمقاصد الكلية" (ص44).

وأما ما أشار إليه المؤلف من محدودية الفائدة التي يمكن اجتناؤها من الخبرة التاريخية العائدة إلى المرحلة الراشدية أو سواها، فإنه لا يعني الغضَّ من قيمة تلك الخبرة أو تهميشها، وإنما كفكفة النزعة التقليدية التي قصارها السعيُ لجلب مجمل تلك الخبرة إلى واقع التطبيق في الحاضر والاكتفاء بذلك. وفي نظر لؤي صافي فإن الأهم في نطاق تلك الخبرة هو ما تقدمه من شرح عملي لنصوص الوحي، ومن تيسير لمهمة تقصي القوانين التاريخية والعبر السياسية ذات الفاعلية الدائمة، ولا تقتصر الخبرة التاريخية على تراث المسلمين

السياسي، بل تشمل التراث السياسي البشري بأسره، ولكن مع ملاحظة أن "البُنى والممارسات السياسية ليست منتجات وسلعاً استهلاكية يمكن الاستفادة منها في أماكن بعيدة عن موطنها الأصلي. ولكنها أفعال تبادلية وعلاقات بشرية تنبع من ضمير الجماعة السياسية، وترتكز في وعيها التاريخي. فلا بد إذن من تأسيس النظام السياسي للأمة على القواعد الأخلاقية والسلوكية لأبنائها" (ص 48)، ولا بدّ كذلك من النظر إلى التراث السياسي الإنساني من خلال ذلك المفهوم. وهذا هو الركن الثالث والأخير في منهجية المؤلف.

وانطلاقاً من تلك الأصول المنهجية يتناول المؤلف ستاً من كبريات القضايا السياسية بالتحليل والنقد والاستنتاج. وبذلك يقوم الكتاب على محورين كبيرين هما: المحور الفلسفي، والمحور الدستوري. وليس هذا هو تقسيم المؤلف إذ أن الكتاب مقسم إلى سبعة فصول، يتناول الأول منها قضايا منهج التنظير، والثاني علاقة العقيدة بالسياسة، والثالث مفهوم القومية وعلاقته بالعقيدة، والرابع مفهوم السياسة الشرعية، والخامس علاقة الشريعة بالسياسة، والسادس مفهوم الشورى، والسابع مفهومي الرئاسة والإدارة.

وقد انسابت الدراسة في سلاسة عبر هذه الفصول بهذا الترتيب الذي كان ضرورياً من أجل تحقيق ذلك الغرض. ولكنا بعد الفراغ من قراءة الكتاب، يمكننا -لغرض استعراضه في مقال- أن نقسمه إلى جانبيه الفلسفي والدستوري المشار إليهما، والجانب الثاني هو الأهم من حيث حاجته إلى البحث والاجتهاد والتطوير.

المحور الفلسفي

يفتتح المؤلف هذا الجانب من كتابه بدراسة مفهوم العقيدة بالطريقة ذاتها المطروحة في كتب العقائد وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية، غير انه يتجاوز ذلك لتبيان تأثيرات العقيدة في الفعل الإنساني في محيط السياسة، واتجاهات تكييف العقيدة وتوظيفها لتسويغ فعل سياسي معين، مثلما اتجه أهل السنة إلى تسويغ الخضوع للحاكم عادلاً كان أم فاسقاً وجائراً، وذلك من أجل منع الفتنة والحؤول دون اضطراب المجتمع. وفي هذا الصدد جوَّز الماوردي (توفي: 450هـ/1058م)، وغيره من أئمة أهل السنة ولاية الاستيلاء التي تقوم

على اغتصاب السلطة. هذا بينما بادر الخوارج إلى تكفير ولاة الأمر وكل من خالف فكرهم من المسلمين، بل وتجرأت فرقة منهم، وهي فرقة الأزارقة، فكفّرت من وافقها على عقيدتها وامتنع عن مشاركتها في الهجرة والقتال؛ أم الشيعة فقد ساقتهم عقائدهم إلى تكريس الشرعية السياسية في أئمة آل البيت. ولم يفت الدكتور صافي متابعة تسويغات هؤلاء جميعاً ومناقشتها كاشفاً عن نواحي التوظيف فيها.

وعلى الرغم من اهتمام المؤلف بالكشف عن مناحي توظيف العقيدة عند مختلف الفرق الإسلامية، فإنه لا يبدو ضائقاً بأمر التعدد العقدي في الأمة المسلمة، وذلك لأن "الوحدة العقدية التي يشترطها تشكيل مجتمع سياسي، تتعلق بالحد الأدنى من التجانس العقدي، لتحقيق وحدة الفعل السياسي، أي بالإطار العقدي العام الذي يجمع مختلف التقسيمات العقدية الثانوية. بينما يتعلق التعدد العقدي بالاختلاف في فهم وتفسير الأسس العامة التي يقوم عليها البناء الاجتماعي والسياسي للأمة" (ص77)، بمعنى أن المجتمع العقدي الإسلامي يمكن أن يضم بعض من يحيدون عن مسلمات عقدية بعينها.

واستئناساً بسابقة معيارية نصبها صاحب كتاب الفرق بين الفرق فإن لؤي صافي يحاول أن يضع إطاراً للحد الأدنى من مقومات الهوية الإسلامية. وهي في رأيه تتلخص في:

1- توحيد الألوهية، وتنزيه الله عن الشرك أو النقص.

2- والإيمان بالبعث بعد الموت والمسؤولية الكاملة للإنسان أمام الله تعالى يوم القيامة.

3- الإيمان بختم التنزيل برسالة الإسلام واعتماد التنزيل الخاتم مصدراً للأحكام الشرعية والمعارف الغيبية (ص 78-79).

فالمؤمن بهذه المقومات الثلاثة هو المسلم الذي يحق له التمتع بعضوية الجماعة المسلمة. وفي الحق فقد كنا نود أن لو استوفى المؤلف القول في هذه الناحية طالما أنه تعرض لها، لأن المؤمن بهذه الأسس العقدية الثلاثة يمكن أن يلوث إيمانه بمعتقدات أخرى تبطل عضويته بالمجتمع المسلم حتى ولو لم يحنث بإيمانه بتلك العقائد.

ويلوح لي أن المؤلف اتجه اتجاهاً مثالياً محضاً عندما تطرق إلى هذه الناحية مقوداً في ذلك بهدف توحيد الأمة عقدياً وسياسياً، وقد أدى به ذلك الاتجاه إلى ممارسة نوع آخر من أنواع توظيف العقيدة لتحقيق أهداف سياسية. وهي ممارسة تورط فيها لمؤلف على الرغم من أنه سبق أن بادر بنقد توظيف الفرق الإسلامية للعقيدة بذات الشكل. وإلا فكيف يمكن أن تختزل مقومات الإيمان الإسلامي الذي استفاض الوحي بشرحه، وحفلت كتب العقيدة بتحديده، في هذه الأركان الثلاثة؟ ومهما تكن غاية الوحدة الإسلامية غاية سامية، إلا أن أركان العقيدة لا يجوز اختزالها بهذا الشكل. صحيح أن المؤلف لا يقول إن الإيمان بهذه الأركان الثلاثة هو تمام الإيمان وكماله، ولكنه يعتبره حداً كافياً للإيمان، وهو قول فيه نظر. وكما قلت فقد كنت أتمنى أن يتوسع المؤلف في هذا المبحث، وأن يدعم رأيه بشكل مقنع. وإنما قلت إن المؤلف اتجه اتجاهاً مثالياً لأن تحديد الحد الأدنى للإيمان، سيصبح هو نفسه محل خلاف شديد. وقلَّ أن ينال تحديد معين رضا سائر الفرق المذهبية الإسلامية، وهي معروفة بجنوحها لعدم الاتفاق.

أما عندما ناقش المؤلف مفهوم "القومية" وعلاقته بمفهوم العقيدة، فإنه قد وطأ لتنظيره بتحليل تاريخي واجتماعي ولغوي عميق، فمن التحليل التاريخي استنتج أن "التقسيم والتفريع القبلي... كان يخدم وظيفة عملية وحيدة، وهي تمكين القبائل العربية المختلفة من تشكيل تحالفات وائتلافات أمنية فيما بينها، للمحافظة على توازن القوى بين القبائل والحيلولة بين أي منها والهيمنة على القبائل أو التجمعات القبلية المغايرة" (ص84)، ومن ثم كان وسيلة للتجزئة السياسية وعائقاً دون الوحدة القومية. ومن التحليل الاجتماعي يرى الباحث أن الثقافة المادية الوثنية قد أباحت العدوان على الآخرين لسلب القوت، مما أدى إلى استفحال ثقافة البقاء للأقوى المتجلية في الشعر الجاهلي.

ومن تحليله اللغوي لنصوص الوحي يرى المؤلف أن القرآن لم يستخدم كلمة "أمة" بالمعنى الذي تشعُّه الكلمة الآن، وهو معنى "الجماعة القومية"، وإنما بمعنى "الجماعة المقصدية، أو الجماعة المتحدة بالقصد والهدف لا بالدم والنسب" (ص96)، ومن ثم فإن المؤلف يبلور مفهوم الأمة في التعريف التالي: "إذن الأمة في المنظور القرآني تجمّع عقدي قِيَمي ناجم عن تفاعل أفراد من البشر مع مبادئ كلية وقيم عامة تتجاوز الخصوصيات الطبيعة التي تمايز بين الناس من لون أو عرق أو لغة أو إقليم..." (ص97). ومن تحليله للتاريخ

الإسلامي ينتهي المؤلف إلى أن ذلك المفهوم قد انبثق لأول مرة عند حادثة بيعة العقبة بما مثّله ذلك التعاقد من خرق لولاءات التعصب القديمة للأسرة أو القبيلة أو القوم، ومن "ولادة جماعة إنسانية تتوق إلى تأسيس وحدتها الاجتماعية والسياسية على أساس من الالتزام بمبادئ علوية كلية" (ص99). ومن أجمل ما استنتجه المؤلف من تحليله لذلك الحادث، أن الرابطة السياسية والاجتماعية التي توحِّد الأفراد لا تخضع بالضرورة لحتمية خارجة عن الاختيار (كاللون أو العرق أو اللغة إلخ)، وإنما تعتمد على قرارهم واختيارهم لا سيما إذا اختاروا عقيدة التوحيد.

وأما إن سأل سائل كيف حافظ الإسلام مع ذلك على روابط القبيلة "وهي روابط أدنى من رابطة القومية"، فإن المؤلف يُجيب بأن الإسلام لم يعمد إلى إلغاء الروابط القبلية، وإنما عمد فقط إلى تجريدها من قيمتها السياسية، محافظاً في الوقت ذاته على ما وراء تلك الروابط من نظم تكافلية اجتماعية واقتصادية. وما لم يذكره المؤلف هو أن النظام القبلي كان يوفر أيضاً قدراً من الانضباط التنظيمي، ولذلك استخدمه رسول الله صلى الله عليه وسلم، لتنظيم جنده في الغزوات، وقد كان ذلك استخداماً مأموناً في إطار رابطة العقيدة الكبرى.

ومن ملاحظته أدوار التاريخ الإسلامي يخلص المؤلف إلى أن اختزال الدور السياسي للروابط القبلية الذي تم في دولة مدينة النبي صلى الله عليه وسلم، قد أعقبه اختزال الروابط القومية وتحجيمها من غير اتجاه لإلغائها واجتثاثها من الجذور، "ذلك أن الإسلام لم يكن يهدف إلى إلغاء البنى الاجتماعية والسياسية الوسيطة والثانوية، بل إلى تفريغها من محتواها التسلطي العدواني، وتطويعها إلى مبادئ الرابطة الأمّتية التي تتسامى عليها وتشملها، دون أن تلغيها، وذلك بغية توسيع دائرة التعاون من القبيلة الواحدة، والشعب الواحد، إلى الأمة قاطبة" (ص106)، وهي الأمة الإسلامية، ولتك هي براعة المؤلف في إبراز طريقة الإسلام في معالجة المشكل القومي.

المحور الدستوري

إن معظم كتب العلوم السياسية المكتوبة باللغة العربية، وحتى تلك المكتوبة من وجهة نظر إسلامية، تحت عناوين مثل (نظام الحكم في الإسلام) وما شابه ذلك، تتبنى التعريف الغربي لمفهوم الدولة. أما يقظة الدكتور لؤي صافي فقد جنّبته ذلك المنزلق. فتعريف الدولة بأنها "الشعب الذي يعيش في إقليم محدد تحت حكومة مدنية" يقود، كما ينبئنا مؤلف العقيدة والسياسة، إلى قبول التقسيم الجغرافي الحالي لدول العالم الإسلامي، وهو تقسيم لم يكن للمسلمين يد فيه، وإنما هو إرث استعماري يكرس مصالح الغرب في عالمنا الإسلامي، فضلاً عن أن التعريف آنف الذكر يضرب صفحاً عن العناصر الرئيسة التي تميز الدولة الإسلامية عن غيرها من الدول.

وإذا كان العلامة **أبو الأعلى المودودي** قد أبرز مفهوم (الحاكمية) عنصراً رئيساً يميز الدولة الإسلامية عما سواها من الدول، فإن ذلك لا يكفي في نظر الدكتور صافي لتمييز الدولة المسلمة، ولذلك فهو يقترح أن يتم تعريف الدولة، **أولاً**: من خلال المبادئ السياسية التي تنظم علاقات السلطة في المجتمع؛ **وثانياً**: من خلال الأجهزة القيادية التي تنظم حياة المجتمع السياسية. وبالتالي فإنه يقرِّب مفهوم (الدولة) من مفهوم (الحكومة)، وذلك بعد إضافة البعد العقدي إليها. فتعريفه للدولة الإسلامية يمكن أن تتبناه أدبيات العلوم السياسية (الإسلامية)، كما يمكن أن يصاغ بألفاظ أخرى أقل تجريداً وأكثر تحديداً وإجرائية.

وفي تقصِّيه لمصدر المشروعية السياسية في الدولة الإسلامية، يتناول المؤلف بالنقد تراث الفقه السياسي الإسلامي –أو ما يسميه هو بالنظرية السياسية الاتباعية– الذي أبدعته أقلام أمثال **الباقلاني والجويني وأبي يعلى والماوردي**، وهو تراث مبني على الأسس التالية في موضوع المشروعية:

أولاً: إن اختيار الإمام واجب كفائي إذا قام به بعض الأمة سقط الإثم عن الباقين.

ثانياً: إن اختيار الإمام يقوم به عن الأمة أهل الاختيار أو أهل الحل والعقد.

ثالثاً: إن شروط أهل الاختيار ثلاثة وهي: العدالة والعلم والحكمة.

رابعاً: إن شروط أهل الإمامة سبع وهي: العدالة، والعلم، وسلامة الحواس، وسلامة الأعضاء، والرأي المفضي إلى تدبير المصالح، والشجاعة، والنسب القرشي.

ويلاحظ الدكتور صافي على هذه النظرية التراثية سكونيتها وانفكاكها عن المحدِّدات العملية للفعل السياسي "إذ تبدو عملية الاختيار عملية إدارية مكتبية يتم خلالها المقارنة بين كفاءات المرشحين، ثم اختيار أكفئهم أو أفضلهم لمنصب الإمامة" (ص130)، وهي عملية تتجاهل (الديناميكية) السياسية للمجتمع. "فاختيار الإمام لا يتحدد فقط بقراته العلمية وشجاعته وسلامة أعضائه، بل يتحدد أيضاً بقدرته على تمثيل التيارات السياسية، ومواقفه من القضايا الحيوية المختلفة التي تاجه الأمة، والسياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي يتوقع أن ينافح عنها"، وهذه إضافة مهمة من المؤلف لشروط تولي الإمامة، بل يمكن أن يقال إن شرط تمثيل المرشح للتيارات السياسية هو الشرط الحاكم الذي يرجح فوزه بمنصب الإمامة.

أما حديث الدكتور صافي عن مواقف المرشح من القضايا والسياسات، أو البرنامج السياسي للمرشح، فهو شرح بارع لشرط "الرأي" الذي تحدثت عنه المدرسة التراثية، ويمكن أن يشطب ذلك الشرط وتستبد به الصياغة العصرية الواضحة التي تقدم بها لؤي صافي.

هذا عن شروط فوز المرشح؛ أما عن عملية الترشيح والانتخاب فإن الدكتور صافي يعود بنا لاستعراض طويل لروايتين لحادث السقيفة استقاهما من ابن هشام وابن قتيبة، وهو يخرج من ذلك بالملاحظات التالية:

1- إن البنية القبلية كانت تؤثر تأثيراً واضحاً في التطورات السياسية التي أعقبت وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. ويلاحظ أيضاً أن قريشاً على الرغم من هيمنتها، إلا أنه ووجهت باعتراضات وثورات كثيرة كتمرد بني تميم مثلاً.

2- إن عفوية واضحة قادت المسلمين لاتخاذ قرارات مصيرية في ذلك الاجتماع.

3- إن الجميع كانوا منضبطين بمعايير الوحي والشرع، "فقد تجلى تأثير العقيدة الجديدة عبر التزام المؤتمرين بمبادئ الإسلام السياسية السامية، وفي مقدمتها اعتماد الشورى، وترجيح الولاء للأمة على الولاء للقبيلة والعشيرة، والحفاظ على وحدة الصف وإجماع المسلمين" (ص138).

ومن تحليل مجمل الحادث يستنتج المؤلف أن اختيار الخليفة الراشد أبي بكر الصديق لم يتم وفق خطة عامة محددة سلفاً لعملية الاختيار، والاجتماع نفسه كان اجتماعاً للأنصار وليس لعموم المسلمين، وقد انضم إليه المهاجرون عن طريق الصُّدفة، ومبايعة الفاروق للصديق جاءت مبادرة منه لتحسم الخلاف؛ وهكذا "فالإجراءات التي اتبعت عند اختيار أبي بكر لم تكن إجراءات مدروسة ومطردة، ولذلك لا يصح اعتبارها فعلاً تأسيسياً يجب على الأجيال اللاحقة اتباعه. بل يمكننا تعميم هذا الحكم على العهد الراشدي برمته، فنقول إن العهد الراشدي لم يشهد بروز مؤسسة متميزة للشورى رغم شهوده لتطبيق مبدأ الشورى في صيغ وإجراءات مختلفة" (ص129-140). ومؤدى ذلك أن مجتمع الصحابة قد أفلح في تطبيق الشورى، ولكن من غير أن يفرز أو يطور مؤسسة أو مجلساً للشورى. فهذه المهمة -مهمة تأسيس ما يمكن تسميته برلماناً إسلامياً- هي المهمة الاجتهادية التي تحتاج إلى التنظير من علماء السياسة وفقهائها الإسلاميين في العصر الحديث. وفي اعتقادي إن جزءاً كبيراً من اجتهادات الدكتور صافي وتحليلاته في الكتاب كانت باتجاه التنبيه على هذه الناحية المهمة من نواحي العمل السياسي، التي تحتاج إلى عناية خاصة، ودراسة متعمقة، علّها تفرز للمسلمين تصوراً عملياً واضحاً لمؤسسة الشورى، ومهامها، وحدود قوتها في تحديد السياسات والتعيينات، ومراقبة الأداء السياسي، وإحداث التوازن بين السلطات.

وقد قدم المؤلف آراءه المستفيضة حول الموضوع في فصل ضافٍ عقده بعنوان "الشورى بين النظرية والتطبيق"، استعرض فيه نصوص الشورى في القرآن، "وهي بالتأكيد أكثر من الآيتين اللتين ورد بهما لفظ للشورى"، وتناول بالتحليل ممارسات الشورى في العهد النبوي، ومواقف موافقة الرسول ومخالفته صلى الله عليه وسلم، لمشورة الجمهور، وأبان عن الفرق بين مفهومي الشورى والاستشارة، فالشورى "هي حق عام لجمهور المسلمين في المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية المتعلقة بشؤون الأمة العامة"، أما الاستشارة "فترتبط بواجب القيادة في الرجوع إلى أصحاب الرأي لاستيضاح الحقائق والاستعانة بهم في المداولة وتقليب الأمور ودراسة الاحتمالات قبل اتخاذ القرار" (ص182). وبينما تكون الاستشارة ذات صفة غير إلزامية، فإن الشورى ملزمة للحاكم، والدكتور صافي يرفض مجرد مناقشة موضوع: هل الشورى ملزمة أم معلمة؟ لأن مسألتي وجوب الشورى وإلزاميتها "مترابطتان ترابطاً حميماً فلا يمكن عزل إحداهما عن الأخرى دون التفريط

بالقيمة الحقيقية للشورى والإخلال بمعناها" (ص182)؛ وأما وقوع الخلط بين مفهومي "الشورى" و"الاستشارة" فربما كان بسبب تخليط بع المحللين في اعتبار الشورى أمراً معلماً لا تلزم نتائجه الحكام.

وفي هذا الفصل يجد طلاب العلوم السياسية (الإسلامية) مادة غنية مقارنة، مشفوعة بتحليل عميق واستنتاج ناجز لا سيما عن الممارسات الشورية في العهد الراشدي، والآليات التي استخدمت في ذلك. ومن أهم استنتاجات المؤلف في ذلك "أن الأزمة السياسية التي واجهت الرعيل الأول في أواخر عهد عثمان بن عفان، ثم تفجرت إلى حرب أهلية طاحنة في عهد علي بن أبي طالب، ترتبط جميعاً ارتباطاً حميماً بآليات الشورى التي اتبعها الخلفاء الراشدون، وبالتحديد بغياب مجلس رسمي للشورى يمثل مختلف الجماعات السكانية والقوى السياسية" (ص197). وهذا استنتاج سليم إذ أن الجدال الشوري بقدر ما يؤدي إلى اتخاذ القرار الصحيح أو الأصح، فإنه يؤدي من ناحية أخرى مهمة إلى ترويض البشر وتقليص مطامعهم وتسكين نزعاتهم العدوانية. وإنه لحق ما يقوله **برتراندرسل** في هذا الشأن من أن البشر قد زودوا بمختلف الغرائز العدوانية، بجانب نزعات التآلف والانسجام والبناء. ومن أجل تطوير النزعات البناءة فلا بد من ترويض نزعات الصراع والعدوان، وتحويلها إلى نزعات للتنافس الشريف الخلاق. وفي عصرنا هذا فقد أثمر غياب مؤسسة الشورى عن تفجرات وانقسامات وشرذمات عديدة في جسم الأمة، بل بين الجماعات الإسلامية، واستخدم السلاح في بعض الأحيان –كما رأينا حديثاً– لحسم خلافات الرأي بين العاملين للإسلام. وكل ذلك مما يكشف عن مركزية قضية الشورى في العمل السياسي الإسلامي، وضرورة الاجتهاد لبلورة مؤسستها وتطوير آلياتها وصياغة آدابها وضوابطها.

إن "النظرية الاتباعية" إذ هي تبحث في موضوع مؤسسة الشورى لا تهتم بأكثر من تحديد شروط أهل الحل والعقد. وهي تغفل كلياً أمر البحث لاكتشاف الآليات التي تعين على اختيار هؤلاء. وخلاصة اقتراح الدكتور صافي في هذا الصدد هي أن يتم اختيار أهل الاختيار "أو مجلس الشورى" عن طريق الانتخاب الشعبي الذي يشترك فيه أفراد الأمة قاطبة، ثم يفوض الأمر لهذا المجلس المنتخب، لينتخب رئيس الدولة. وهو اقتراح أقرب إلى مبدأ تفعيل الشورى وإعطاءها مداها الأقصى، وذلك بإشراك كل فرد من أفراد الشعب في بعض مستويات ممارستها. وفي هذا العصر تسقط الحجة القديمة القائلة بتعذر حضور كل من يهمهم الأمر،

فضلاً عن العبرة التاريخية المستقاة من تمرد قيادات الأمصار في عهد سيدنا **عثمان** بسبب استبعادهم من نطاق ممارسة الشورى. ولتعليل هذا الاقتراح وتسويغه يعود الدكتور صافي لتكرار فكرته الأثيرة عن ضرورة تجاوز النظرية الاتباعية قائلاً: "إن اتباع عمل السلف يجب أن لا ينطلق من نظرة تقديسية لأشخاصهم، أو اعتقاد بعصمتهم، بل من فهم للقواعد والمبادئ التي وجهتهم وقادت سلوكهم. فإذا تبين بعد التحليل والدراسة أن بعض عملهم انبنى على خصوصية تاريخية، أو عن سوء تقدير للأنجح والأصوب، فلا يجوز حينذاك اتباعهم في الخطط والمسالك التي أدت في النهاية إلى الفتنة والاضطراب السياسي" (ص205). وهذه الفكرة وإن كانت تواجه عادة بالتشكيك والرفض المتعصب من العاملين في حقول معرفية أخرى في الإطار الإسلامي، أي أنه أحرى بأن تنال قبول عموم دراسي العلوم السياسية في المنظور الإسلامي، بحسبانهم من أشد الناس إحساساً بالتحولات والتطورات الموجبة لمزيد من انفساح الأفق الفكري، والمرونة، والحكمة في تنزيل الأحكام على المستجدات.

أما في موضوع القيادة السياسية فإن الدكتور صافي يفضِّل استخدام مصطلح "الرئيس"، على مصطلحي "الخليفة" أو "الإمام"، لأنه يسند مهمة الخلافة أو الشهود للأمة جمعاء، بينما يعتقد أن الإمامة صفة ترتبط بنوع من القيادة القدوة في العلم والسلوك "قيادة علمية وروحية وتربوية بشكل خاص". وهو عندما يتناول قضايا الرئاسة والإدارة فإنه يتناولها من خلال مناقشة تراث الأحكام السلطانية الذي أفرزته أقلام أمثال **الماوردي والباقلاني** ممن أدركوا الطبيعة التنفيذية لسلطة رئيس الدولة. **فالماوردي** مثلاً يجعل تلك الوظائف في:

1- حفظ الدين. 2- تنفيذ الأحكام. 3- حماية البيضة. 4- إقامة الحدود. 5- تحصين الثغور. 6- الجهاد. 7- الجباية. 8- العطاء. 9- الاستكفاء. 10- المباشرة الشخصية للأمور وتصفح الأحوال.

وأما **الباقلاني** فقد ربط تلك المهام بـ "تدبير الجيوش وسد الثغور، وردع الظالم، والأخذ للمظلوم، وإقامة الحدود، وقسم الفيء بين المسلمين، والدفع بهم في حجِّهم وغزوهم" ... وواضح من تأمل أمثال تلك الاجتهادات أن الأمر يحتاج إلى تجديد وإلى مزيد تنظير، وهذه هي المهمة التي حاول الدكتور لؤي صافي الاضطلاع بها إذا اتجه إلى اختزال تلك الوظائف ضمن دوائر رئيسة ثلاث وهي:

1- دائرة السياسة الداخلية: التي تشمل حفظ الدين وتنفيذ الأحكام بين الناس وبسط الأمن وتنفيذ الحدود.

2- دائرة السياسة الخارجية: وتشمل تحصين الثغور وجهاد الأعداء.

3- دائرة السياسة المالية: وتشمل جمع الفيء وتصدير العطاء.

وفي رأي المؤلف فإن بعض الوظائف المذكورة آنفاً لا يمكن إسنادها إلى القيادة التنفيذية وحدها، وإنما يجب إشراك السلطة التشريعية فيها. كما يرى أن بعض وظائف السلطة التنفيذية ينبغي ألا تكون من قبيل الوظائف السلبية (منع الظلم والعدوان والانحراف)، وإنما يجب أن تشمل توظيف آليات محفزة على المحيط الاجتماعي العام. وفي هذا المجال يقترح التعديلات الآتية:

1- أن تشمل دائرة السياسة الداخلية تطوير المؤسسات العلمية لإنضاج القدرات الصناعية والتقنية.

2- أن تقتصر مهمة حفظ الدين على تشجيع الحوار بين الأديان والمذاهب بُغية إيضاح الغي من الرشد.

3- أن تتسع دائرة السياسة الخارجية لتشمل العمل الدبلوماسي والتقارب مع الشعوب الأخرى.

4- ألا تقتصر السياسة المالية على قضايا الجباية والعطاء، وإنما تعتني أيضا بقضايا التنمية والإنعاش الاقتصادي، لا عن طريق الإدارة المباشرة لشؤون الاقتصاد، وإنما عن طريق القوانين اللازمة، وإزالة العوائق من طريق التنمية، وتوخي تحقيق العدل في توزيع الثروة.

5- إشراك السلطة التشريعية في صياغة السياسات التعليمية والخارجية والاقتصادية، على أساس أن السلطة التشريعية أكثر تمثيلاً وإحساساً بحاجات القطاعات المختلفة للأمة.

ويبحث الدكتور صافي عن وظائف تؤديها الأمة بشكل مباشر، فيوكل إدارة الشؤون التعليمية والتصنيعية والفنية إلى مؤسسات شعبية مستقلة عن الدولة، وذلك في اتجاه تقليص مهام الدولة وتحديد سلطتها وقوتها، وكذلك بغرض محاربة نزعة اللامبالاة والاعتماد على الحكومة وسط المواطنين.

وفي شأن العلاقة بين السلطتين التنفيذية التشريعية (يستخدم المؤلف مصطلح " الشورية" بدل "التشريعية") فإن المؤلف لا يولي عناية خاصة لفكرة توازن السلطات، بل يبدو وكأنه يرجح كفة السلطة التنفيذية على التشريعية. فهي فضلاً عن قيامها بمهام التنفيذ جميعاً، فإنها تسهم أيضاً في عملية صنع القرارات وسن القوانين؛ "فالدور الذي تلعبه القيادة التنفيذية في هذا المجال حيوي ومهم، ذلك أن القيادة التنفيذية هي الجهة التي تتعامل مباشرة مع المتغيرات الداخلية والخارجية لأن أعضاءها هم الذين يباشرون تنفيذ القرارات الشورية على أرض الواقع ويعاينون ردود الفعل على هذه القرارات في داخل البلاد وخارجها" (ص219)، ولذلك فإنهم يبادرون باقتراح مشروعات القرارات والقوانين.

وقد كنا نود في مقابل ذلك أن يفصِّل المؤلف أكثر في شأن المهام والسلطات السياسية لا سيما على صعيد رسم السياسة الخارجية، والإشراف على الشؤون المالية، وعلى قوات الجيش، وذلك مما يمكن أن يعطي توزيعاً أعدل لمصادر القوة السياسية، ويضمن توازناً أفضل للنظام السياسي.

وتنظير المؤلف الناتج عن تطوير أطروحات المدرسة التراثية يمتد ليشمل قضايا النظام الإداري وتفويض النظام الإداري وتفويض السلطات، كما يشمل قضايا النظام المِلّي والاتحادي للدولة الإسلامية، وفي كل ذلك قدم المؤلف اقتراحات مهمة تستحق التأمل والنظر، ولا شك أنها ستكون ذات فائدة للباحثين في تلك المجالات.

ملاحظات ختامية

وفي الختام فإن النظرة الإجمالية إلى الكتاب تعطي الانطباعات التالية:

أولاً: برهن المؤلف على إطلاع ملحوظ على تراث الفكر السياسي الإسلامي. وفي مداخلاته مع أئمة ذلك التراث (**كالباقلاني والجويني وأبي يعلى والماوردي والغزالي** إلخ)، فإن القارئ يقف على جملة صالحة من نماذج ذلك التراث، وذلك مدخل مناسب عسى أن يسوق الكثيرين إلى عالم ذلك التراث، للتعرف عليه وتفهم لغته والتعرف على منطلقاته ومنطقه وقراءاته قراءة نقدية كما فعل المؤلف.

ثانياً: إن الكتاب على الرغم من صغر حجمه نسبياً، إلا أنه كان من الشمول والإحاطة بمكان، إذ أنه تناول بالتحليل معظم القضايا الرئيسة التي تدرس عادة تحت عنوان "نظام الحكم في الإسلام". وقد ساق المؤلف تلك القضايا مساقاً منضبطاً، وذلك على خلاف الأسلوب المسترخي الذي يكتب به العلماء عادة في هذا المجال، حيث تحشى المؤلفات بكثير من المقتطفات والإحالات المرجعية غير المهمة. أما الذي أعان المؤلف على تجنب كل ذلك، فهو وضوح الرؤية لديه منذ البداية، ولا غرو فإنه كان يكتب سفراً تنظيرياً يطمح إلى إرساء معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية.

ثالثاً: على الرغم من صياغة الكتاب على مستوى عال من التجريد، إلا أنه كاد يخلو من صليل المصطلحات الفنية التي صيغت بعض ما سبق للمؤلف نشره، وهذه خطوة في صالح فريق واسع من القراء – من أمثالي– ممن يتكدّر خاطرهم بالرنين المدوّي للمصطلحات الضخمة.

رابعاً: إن العنوان الرئيس للكتاب: **العقيدة والسياسة،** يبدو وكأنه غير دقيق في التعبير عن مضمونه، ولو كان الشأن شأني لاخترت له عنواناً أدق فسميته دراسة أصولية في فقه الدولة. فالعنوان الراهن يوحي بأن الكتاب دراسة في الإيديولوجيا، لا في الاجتهاد والتنظير في الفقه السياسي الذي كان الغرض الأساسي من إنشاء الكتاب.